



Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

126-127 | 2011

Formations et devenir anthropologiques

Vérités partielles, vérités partiales

James Clifford



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/5585>

DOI : 10.4000/jda.5585

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 385-432

ISBN : 979-10-90923-02-7

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

James Clifford, « Vérités partielles, vérités partiales », *Journal des anthropologues* [En ligne], 126-127 | 2011, mis en ligne le 15 décembre 2013, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/5585> ; DOI : 10.4000/jda.5585

Journal des anthropologues

VÉRITÉS PARTIELLES, VÉRITÉS PARTIALES¹

James CLIFFORD*

Le travail interdisciplinaire,
dont il est tant question ces derniers temps,
ne consiste pas à faire débattre des disciplines existantes
(dont aucune n'est prête, en fait, à disparaître).
Pour faire de l'interdisciplinaire il ne suffit pas d'isoler un thème
et de rassembler autour de ce dernier deux ou trois sciences.
L'interdisciplinarité consiste en la création d'un nouvel objet
qui n'appartient à aucune d'entre elles.
« Jeunes chercheurs » in Barthes (1984)

Vous allez avoir besoin de plus de tableaux que vous ne le pensez.
« Conseil à des ethnographes » in Bowen (1954)

Le frontispice de *Writing Culture* montre Stephen Tyler, l'un des contributeurs de l'ouvrage, en plein travail en Inde en 1963. L'ethnographe est absorbé par l'écriture – Prend-il des notes sous la dictée ? Esquisse-t-il une interprétation ? Rapporte-t-il une

* University of California - History of Consciousness Department
Santa Cruz, CA 95064. USA
Courriel : jcliff@ucsc.edu

¹ La version originale de ce travail, traduit de l'américain par E. Mahieddin, a été publiée sous la forme : Clifford J., 1986. « Introduction: Partial Truths », in Clifford J. & Marcus G. (ed) : 1-26.
Le *Journal des anthropologues* remercie James Clifford et l'University of California Press d'avoir accepté de céder leurs droits d'auteurs.

observation importante ? Écrit-il un poème ? Courbé sous la chaleur, il a couvert la monture de ses lunettes d'un linge humide. Son expression en est obscurcie. Un interlocuteur regarde par-dessus son épaule – Regarde-t-il avec ennui ? Avec patience ? Avec amusement ? Sur cette photo, l'ethnographe a l'air de planer sur les bords du cadre – sans visage, presque extraterrestre, une main qui écrit. Ce n'est pas l'idée que l'on se fait habituellement du terrain anthropologique. Nous sommes plus accoutumés aux photographies de Margaret Mead qui joue de manière exubérante avec des enfants de Manus ou qui questionne des villageois de Bali. L'observation participante, la formule classique pour désigner le travail ethnographique, laisse peu de place pour les textes. Pourtant, quelque part dans le récit de son terrain parmi les Pygmées Mbuti – qui courent le long des sentiers de la jungle, chantent assis dans la nuit et dorment dans des huttes bondées – Colin Turnbull mentionne avoir trimballé une machine à écrire.

Dans *Les Argonautes du Pacifique occidental* de Bronislaw Malinowski (1961) où figure triomphalement la photographie de la tente de l'ethnographe au milieu des habitations kiriwiniennes, aucune révélation n'est faite quant à l'intérieur de cette tente. Mais dans une autre photo, soigneusement composée, Malinowski se met en scène en train d'écrire à une table (les rabats de la tente sont tirés ; il apparaît de profil, et quelques Trobriandais se tiennent debout à l'extérieur, observant ce curieux rite). Cette photo remarquable a été publiée il y a seulement deux ans – et c'est un signe de notre temps, pas du sien². Les ethnographes commencent toujours, non pas par l'observation participante ou par le texte culturel (passible d'être interprété), mais par l'écriture et la construction des textes. L'écriture, de moins en moins marginale ou occultée, s'est avérée être une dimension centrale de l'activité des anthropologues aussi bien *sur* le terrain qu'*après* le terrain. Le fait

² Malinowski (1961 : 17). La photographie de l'intérieur de la tente a été publiée en 1983 par George Stocking dans *Observer Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork, History of Anthropology* (1983 : 101). Cet ouvrage contient d'autres scènes d'écriture ethnographique.

qu'elle n'ait pas, jusqu'à récemment, été l'objet de descriptions ou de discussions sérieuses, révèle la persistance de l'idéologie clamant la transparence de la représentation et l'immédiateté de l'expérience. L'écriture se trouve réduite à une méthode : prendre soigneusement des notes de terrain, dessiner des cartes précises, « rédiger » des résultats.

Les articles collectés dans *Writing Culture* démontrent que cette idéologie est tombée en désuétude. La culture y est vue comme un mélange de codes et de représentations sérieusement contestés ; il y est postulé que poétique et politique sont indissociables, que la science se situe au sein, et non en dehors, des processus historiques et linguistiques. On y postule que les styles académiques et littéraires s'interpénètrent et que la rédaction de descriptions des cultures est de nature proprement expérimentale et éthique. La focale portée sur l'écriture du texte et sur la rhétorique permet de mettre en lumière le caractère construit, la nature artificielle des récits culturels. Elle contribue à saper des régimes d'autorité qui ne transparaissent que trop, et attire l'attention sur l'écueil historique de l'ethnographie, le fait qu'elle est toujours rattrapée par la création, et non pas par la représentation des cultures (Wagner, 1975). Comme nous le verrons, la gamme des problèmes posés n'est pas littéraire au sens traditionnel du terme. La plupart des articles rassemblés ici, tout en se concentrant sur les pratiques textuelles, traitent, par-delà les textes, des contextes de pouvoir, de résistance, de contrainte institutionnelle et d'innovation.

La tradition de l'ethnographie remonte à Hérodote et aux *Lettres persanes* de Montesquieu. Elle porte un regard oblique sur les organisations collectives, distantes ou proches. Elle rend étrange ce qui est familier, exotique ce qui est quotidien. L'ethnographie cultive une demande de clarté telle qu'exhortée par Virginia Woolf : « Ne cessons jamais de penser – qu'est-ce que cette « civilisation » dans laquelle nous nous trouvons ? Que sont ces cérémonies et pourquoi devrions-nous y jouer un rôle ? Que sont ces professions et pourquoi devrions-nous en tirer bénéfice ? En bref, où tout cela nous mène-t-il, cette procession de fils d'hommes cultivés ? » (1936 : 62-63). L'ethnographie est activement située à

l'interstice de puissants systèmes de sens. Elle pose ses questions aux frontières des civilisations, des cultures, des races et des genres. L'ethnographie décode et ré-encode, parlant ainsi des fondements de l'ordre collectif et de la diversité, de l'inclusion et de l'exclusion. Elle décrit les processus d'innovation et de structuration, des processus dont elle-même participe.

L'ethnographie est un phénomène interdisciplinaire émergent. Son autorité et sa rhétorique se sont étendues à de nombreux champs où la « culture » est récemment devenue un objet problématique de description et de critique. *Writing Culture*, bien qu'il commence par le terrain et par ses textes, ouvre sur la pratique plus large de l'écriture sur, parfois contre, ou parmi les cultures. Cet éventail confus inclut, pour ne nommer que quelques perspectives de développement, l'ethnographie historique (Emmanuel Le Roy Ladurie, Natalie Davis, Carlo Ginzburg), la poétique culturelle (Stephen Greenblatt), la critique culturelle (Hayden White, Edward Said, Frederic Jameson), l'analyse du savoir implicite et des pratiques du quotidien (Pierre Bourdieu, Michel de Certeau), la critique des structures hégémoniques du sentiment (Raymond Williams), l'étude des communautés scientifiques (à la manière de Thomas Kuhn), la sémiotique des mondes exotiques et des espaces fantastiques (Tzevan Todorov, Louis Marin), et toutes les études qui se focalisent sur les systèmes de sens, les traditions contestées, ou les artefacts culturels.

Ce champ interdisciplinaire complexe, questionné ici au point de départ d'une crise en anthropologie, est mouvant et diversifié. En effet, je ne tiens pas à imposer une fausse unité aux articles exploratoires qui composent le livre. Bien que je ressente une sympathie générale pour les perspectives combinant poétique, politique et histoire, ces dernières sont souvent en désaccord. La plupart des contributions combinent théorie littéraire et ethnographie. Certaines explorent les limites de tels abords, insistant sur les dangers de l'esthétisme et des contraintes institutionnelles. D'autres prônent avec enthousiasme des formes expérimentales d'écriture. Mais chacune à leur manière, elles analysent toutes les pratiques présentes et passées en excluant toute promesse concernant les possibilités

futures. Elles observent l'écriture ethnographique comme mouvante et inventive : « l'Histoire », selon les termes de William Carlos, « qui devrait être pour nous ce que la main gauche est à un violoniste ».

*

Les perspectives littéraires ont récemment connu un gain de popularité dans les sciences humaines. En anthropologie des auteurs influents tels que Clifford Geertz, Victor Turner, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, Jean Duvignaud et Edmund Leach, pour n'en mentionner que quelques-uns, ont manifesté leur intérêt pour la théorie et la pratique littéraire. Tous à leur manière ont brouillé la frontière séparant l'art de la science. Ce n'est pourtant pas une nouvelle lubie. Les figures d'autorité pour Malinowski (Conrad et Frazer) sont bien connues. Margaret Mead, Edward Sapir, et Ruth Benedict se percevaient volontiers à la fois comme des anthropologues et des gens de lettres. À Paris, le surréalisme et l'ethnographie professionnelle ont régulièrement échangé à la fois des idées et des personnes. Mais jusque récemment, les influences littéraires ont été tenues à distance du cœur de la discipline proprement dit. Après tout, Sapir et Benedict n'ont-ils pas dû dissimuler leur poésie au regard scientifique de Franz Boas ? Et bien que les ethnographes aient souvent été qualifiés de romanciers manqués (en particulier ceux qui écrivent un peu trop bien), l'idée selon laquelle les procédés littéraires envahiraient tout travail de représentation des cultures n'est que récente dans la discipline. Pour un nombre grandissant cependant, le côté littéraire (« *literariness* ») de l'anthropologie – et particulièrement de l'ethnographie – apparaît bien plus comme une question de qualité d'écriture ou de style distinctif³. Les procédés littéraires – la métaphore, l'usage du

³ On pourra inclure dans une liste partielle de travaux explorant ce champ étendu du « littéraire » en anthropologie (sans mentionner les contributeurs de cet ouvrage) : Boon (1972, 1977, 1982) ; Geertz (1973, 1983) ; Turner (1974, 1975) ; Fernandez (1974) ; Diamond (1974) ; Duvignaud (1970, 1973) ; Favret-Saada (1980) ; Favret-Saada & Contreras (1981) ;

sens figuré, la narration – affectent les manières de rapporter les phénomènes culturels, des premières « observations » griffonnées au livre achevé, jusqu'à la façon dont ces configurations « font sens » dans cette action donnée qu'est la lecture⁴.

On a souvent considéré que l'anthropologie scientifique était aussi un « art » et que les ethnographies avaient des qualités littéraires. On entend souvent qu'un auteur écrit avec style, que certaines descriptions sont vivantes ou convaincantes (toute description précise ne devrait-elle pas être convaincante ?) Un travail est jugé évocateur ou astucieusement construit en plus de rendre compte des faits ; expressives, les fonctions rhétoriques sont conçues comme ornementales ou tout du moins comme des façons de présenter une analyse ou une description objective de manière plus efficace. Ainsi, les faits pourraient être maintenus séparés, au moins en principe, de leurs moyens de communication. Mais les dimensions littéraire ou rhétorique de l'ethnographie ne peuvent plus aisément être compartimentées. Elles sont agissantes à tous les niveaux des sciences de la culture. En fait, la notion même d'aspect « littéraire » d'une discipline, « l'anthropologie », est sérieusement trompeuse.

Les articles présentés dans *Writing Culture* ne représentent pas une tendance ou une perspective au sein d'une « anthropologie » cohérente (voir Wolf, 1980). La définition « quadruple » de la discipline, de laquelle Boas était peut-être le dernier virtuose, incluait l'anthropologie physique (ou biologique), l'archéologie, l'anthropologie culturelle (ou sociale) et la linguistique. Peu aujourd'hui peuvent affirmer avec sérieux que ces champs partagent une méthode similaire ou un objet commun, bien que le rêve persiste, principalement du fait de facteurs institutionnels. Les contributions à *Writing Culture* occupent un nouvel espace laissé

Dumont (1978) ; Tedlock (1983) ; Jamin (1979, 1980, 1985) ; Webster (1982) ; Thornton (1983, 1984).

⁴ Voir le travail de Hayden White (1973, 1978) pour une théorie anthropologique des réalités « préfigurées » ; voir aussi Latour & Woolgar (1979) pour une vision de l'activité scientifique comme « inscription ».

vacant par la désintégration de « l'Homme » comme *telos* pour une discipline tout entière et ils se construisent sur de récents développements dans le champ de la critique textuelle, de l'histoire culturelle, de la sémiotique, de la philosophie herméneutique et de la psychanalyse. Il y a de cela quelques années, dans un article tranchant, Rodney Needham recensa les incohérences théoriques, les racines enchevêtrées, les impossibles « bons ménages » et les spécialisations divergentes qui semblaient mener tout droit à la désintégration intellectuelle de l'anthropologie au niveau académique. Il suggéra avec une sérénité ironique que le champ de l'anthropologie serait bientôt redistribué à tout un ensemble de disciplines voisines. L'anthropologie dans sa forme actuelle subirait une « métamorphose iridescente » (1970 : 46). *Writing Culture* contribue à cette métamorphose.

Mais si *Writing Culture* est postanthropologique, il est aussi postlittéraire. Michel Foucault (1973), Michel de Certeau (1983) et Terry Eagleton (1983) ont récemment soutenu que la « littérature » elle-même est une catégorie fugitive. Depuis le XVII^e siècle, suggèrent-ils, la science occidentale a exclu certains modes d'expression de son répertoire légitime : la rhétorique (au nom de la signification « pleine » et transparente), la fiction (au nom du fait), et la subjectivité (au nom de l'objectivité). Les qualités éliminées du champ de la science ont été renvoyées à la catégorie de « littérature ». Les textes littéraires furent considérés comme métaphoriques et allégoriques, composés d'inventions plus que de faits observés ; ils accordaient une grande place aux émotions, aux spéculations et au « génie » subjectif de leurs auteurs. De Certeau note que les fictions du langage littéraire étaient condamnées d'un point de vue scientifique (et appréciées d'un point de vue esthétique) pour leur manque « d'univocité », prétendument propre aux sciences humaines et à l'histoire professionnelle. Dans ce schème, le discours de la littérature et de la fiction est intrinsèquement instable, il « joue sur la stratification du sens, il narre une chose dans le but d'en signifier une autre, il se décrit lui-même dans un langage duquel il tire continuellement des effets de sens qui ne peuvent être circonscrits ou vérifiés » (1983 : 128).

Ce discours, incessamment banni par la science, avec un succès inégal toutefois, est immanquablement figuratif et polysémique (dès que ses effets commencent à être ressentis trop ouvertement, un texte scientifique apparaît comme « littéraire », il semble trop faire usage de la métaphore, reposer sur le style, l'évocation, etc.)⁵

Au début du XIX^e siècle, la littérature émerge en tant qu'institution bourgeoise, alliée proche de la « culture » et des « arts ». Raymond Williams (1966) montre comment cette sensibilité particulière et raffinée fonctionnait comme une sorte de cour d'appel en réponse aux bouleversements remarquables et à la vulgarité de la société industrielle de classes. La littérature et l'art étaient, en effet, des chasses gardées dans lesquelles des valeurs « plus nobles », non-utilitaires, étaient maintenues. En même temps, il s'agissait de domaines d'épanouissement pour l'expérimentation et les transgressions d'avant-garde. Perçues ainsi, les constructions idéologiques de l'art et de la culture n'ont de statut ni essentiel ni éternel. Elles sont mouvantes et contestables, tout comme la rhétorique particulière de la « littérature ». En réalité, les articles qui suivent n'ont pas trait à la pratique littéraire qui s'inscrit dans un champ esthétique, créatif ou humanisant. Ils luttent, chacun à leur manière, contre les définitions communément admises de l'art, de la littérature, de la science et de l'histoire. Et s'il y est suggéré parfois que l'ethnographie est un « art », leur usage du terme se réfère à une conception plus ancienne de ce dernier – avant qu'il ne devienne associé à une sensibilité plus noble ou rebelle – remontant à sa signification du XVIII^e siècle, telle que la rappelle Williams : l'art comme l'habile confection d'artéfacts utiles. La fabrication de l'ethnographie est artisanale, elle est liée à l'œuvre mondaine qu'est l'écriture.

⁵ « On pourrait objecter que le *style figuratif* n'est pas le seul style, de même que le style *poétique*, et que la rhétorique prend acte de ce que l'on appelle le style *simple* (*simple style*). En fait, il s'agit simplement d'un style moins étoffé, ou plutôt, un style construit plus sobrement, et qui lui aussi, comme le lyrique et l'épique, a ses propres figures de style. Un style duquel le figuratif est strictement absent n'existe pas », écrit Gérard Genette (1982 : 47).

L'écriture ethnographique est déterminée, au minimum, de six manières : (1) contextuellement (elle est tirée de et elle crée des milieux sociaux signifiants) ; (2) de manière rhétorique (elle use de et elle est usée par des conventions d'expression) ; (3) institutionnellement (on écrit au sein, parfois à l'encontre, de traditions spécifiques, de disciplines, de publics) ; (4) stylistiquement (une ethnographie est, en temps normal, distinguable d'un roman ou d'un récit de voyage) ; (5) politiquement (la légitimité à représenter les réalités culturelles est inégalement distribuée et parfois contestée) ; (6) historiquement (toutes les conventions et contraintes décrites ci-dessus sont soumises au changement). Ces déterminismes gouvernent la mise en écriture de fictions ethnographiques cohérentes.

Qualifier les ethnographies de fictions pourra provoquer la levée de boucliers des empiristes. Mais le terme tel qu'il est utilisé dernièrement dans la théorie des textes a perdu sa connotation de fausseté, ou de ce qui est simplement l'opposé de la vérité. Il révèle la partialité des vérités historiques et culturelles, la manière dont elles se veulent systématiques et exclusives. Les écrits ethnographiques peuvent pertinemment être qualifiés de fictions dans le sens de « quelque chose de construit ou de façonné », ce qui est le sens même de la racine latine du mot : *fingere*. Néanmoins, il reste important de ne pas s'en tenir à préserver simplement le sens de « construction », mais aussi celui de composition, de création de choses en fait irréelles (*fingere*, dans certains usages du terme, impliquait un certain degré de fausseté). Les auteurs de sciences sociales interprétatives en sont récemment venus à considérer les bonnes ethnographies comme des « fictions véritables », mais seulement au prix d'affaiblir l'oxymore, en le réduisant à la déclaration banale selon laquelle toutes les vérités sont construites. Les articles collectés dans *Writing Culture* préservent la force de cet oxymore. Par exemple, Vincent Crapanzano décrit les ethnographes comme des filous qui promettent, comme Hermès, de ne pas mentir sans jamais s'engager pour autant à dire toute la vérité. Leur rhétorique renforce et *subvertit* leur message. D'autres contributions insistent sur ce point en soulignant que les fictions culturelles sont basées sur

des sélections systématiques et contestables. Cela peut impliquer le passage sous silence de voies congruentes (« deux Crows le nient ! ») ou le déploiement répété de citations abondantes, le fait de « parler pour » ou de traduire la réalité des autres. Les circonstances historiques ou personnelles supposées hors de propos sont aussi exclues (on ne peut pas tout dire). De plus, le producteur (pourquoi d'ailleurs n'y en a-t-il qu'un seul ?) de textes ethnographiques ne peut pas éviter les tropes, les symboles et les allégories qui sélectionnent et imposent le sens tel qu'ils le traduisent. De ce point de vue, plus nietzschéen que réaliste ou herméneutique, toutes les vérités construites sont rendues possibles par de « puissants » mensonges sélectifs et rhétoriques. Même les meilleurs textes ethnographiques – sérieux ou fictions véritables – sont des systèmes ou des économies de vérités. Le pouvoir et l'histoire les travaillent par des canaux que leurs auteurs ne peuvent pas totalement contrôler.

Ainsi, les vérités ethnographiques sont intrinsèquement *partiales* et *partielles* (*partial*) – engagées et incomplètes. Ce fait est maintenant largement affirmé – et contesté en des points stratégiques par ceux qui craignent l'effondrement des normes précises de vérification. Mais une fois acceptés et construits en art ethnographique, un sens de la partialité (*partiality*) peut dénoter un sens du tact dans la représentation. Un travail récent de Richard Price, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American* (1983), offre un bon exemple de partialité sérieuse et consciente. Price fait le récit des conditions spécifiques de son terrain parmi les Saramakas, une société Marron du Surinam. Nous y apprenons beaucoup à propos des limites qui s'imposent à la recherche, de l'extérieur et du fait du chercheur lui-même, à propos des informateurs individuels et de la composition de l'écrit final (le livre évite la forme lissée et monologique et il se veut littéralement « raccommo­dé » et « plein de lacunes »). *First-Time* est la preuve qu'une prise de conscience politique et épistémologique aiguë de la part de l'auteur ne mène pas forcément à l'auto-absorption ethnographique ou à la conclusion qu'il est impossible de savoir quoi que ce soit de certain sur les autres. Mieux, cela mène à

développer un sens concret des raisons pour lesquelles un conte populaire saramaka, décrit par Price, enseigne que « le savoir est pouvoir, et que l'on ne doit jamais révéler tout ce que l'on sait » (1983 : 14).

Une technique complexe de révélation et de secrets gouverne la communication (la réinvention) du savoir « First-Time », une tradition issue d'un combat crucial de la société pour sa propre survie tout au long du XVIII^e siècle. Usant de techniques de frustration, de digression et d'incomplétude délibérées, les anciens transmettent leur savoir historique à de jeunes apparentés, de préférence au chant du coq, durant les heures précédant l'aube. Ces stratégies elliptiques, de dissimulation et de divulgations partielles déterminent la relation ethnographique autant qu'elles servent à la transmission d'histoires entre les générations. Price doit accepter le fait paradoxal que « tout récit saramaka (y compris ceux racontés au chant du coq avec l'intention ostensible de communiquer le savoir) omettra la plupart des connaissances du narrateur sur l'aventure en question. Le savoir d'une personne n'est supposé croître que graduellement et, dans tous les aspects de la vie, il n'est délibérément dit aux individus qu'un petit peu plus que ce que l'orateur pense qu'ils ne savent déjà » (p. 10).

Il apparaît très vite qu'il n'existe pas de corpus complet du savoir « First-Time » et que personne – encore moins l'ethnographe de passage – ne peut connaître cette tradition excepté au travers d'une série illimitée de rencontres contingentes et hiérarchisées. « Il est communément admis que différents historiens saramaka auront des versions différentes et qu'il appartient à celui qui écoute de reconstituer pour lui-même la version d'un événement tel qu'il la conçoit à un instant donné » (p. 28). Bien que Price, travailleur de terrain et historien scrupuleux, armé de l'écriture, ait composé un texte qui surpasse par son étendue, ce que savent ou disent les individus, ce dernier ne « représente que la partie émergée de l'iceberg que les Saramaka préservent collectivement à propos de First-Time » (p. 25).

Les questions éthiques qui se sont posées avec la formation d'archives des secrets et des traditions orales, sont considérables et

Price les aborde de front. Une partie de sa solution a consisté à amoindrir la complétude de son propre récit (mais pas son sérieux) en publiant un livre qui n'est autre qu'un ensemble de séries fragmentaires. Le but n'est pas de dénoncer de malheureuses insuffisances persistant dans notre connaissance de la vie saramaka du XVIII^e siècle, mais plutôt de présenter un régime de savoir intrinsèquement imparfait qui produit des lacunes tout en les comblant. Bien que Price lui-même ne soit pas libéré du désir d'écrire une ethnographie ou une histoire complète, pour décrire « tout un mode de vie » (p. 24), le message de la partialité [et du parcellaire] raisonne à travers *First-Time*.

Les ethnographes sont de plus en plus semblables au chasseur Cree qui (dit-on) vint à Montréal pour témoigner devant une cour du destin de ses territoires de chasse dans le cadre des nouveaux plans hydroélectriques de James Bay. Il devait décrire son mode de vie. Mais une fois sous serment il hésita : « Je ne suis pas certain de pouvoir dire la vérité... Je peux seulement dire ce que je sais. »

*

Il est nécessaire de rappeler que le témoin avait parlé astucieusement, dans un contexte de pouvoir déterminant. Depuis l'un des premiers articles de Michel Leiris datant de 1950, « L'ethnologue devant le colonialisme » (pourquoi l'a-t-il écrit si tard ?), l'anthropologie a dû reconnaître la détermination historique et les conflits politiques en son sein. Une décennie rapide, de 1950 à 1960, a vu la fin des empires coloniaux devenir un projet largement accepté, sinon un fait accompli. La « *situation coloniale* » de Georges Balandier était soudain visible (1955). Les relations impériales, formelles et informelles, n'étaient plus la règle du jeu consentie – il leur fallait être réformées peu à peu ou ironiquement distancées de diverses façons. Les inégalités de pouvoir persistantes avaient nettement contraint la pratique de l'ethnographie. Cette « situation » fut d'abord ressentie en France, principalement du fait des conflits indochinois et algériens et à travers les écrits d'un groupe d'intellectuels et de poètes noirs connaisseurs de l'ethnographie, le mouvement de la négritude d'Aimé Césaire,

Léopold Senghor, René Méné et Léon Damas. Les pages de *Présence Africaine* dans le début des années 50 ouvraient une plateforme unique de collaboration entre ces écrivains et des représentants des sciences sociales tels que Balandier, Leiris, Marcel Griaule, Edmond Ortigues et Paul Rivet. Dans d'autres pays, la *crise de conscience*⁶ survint un peu plus tard. On pense à l'article influent de Jacques Maquet « De l'objectivité en anthropologie » (1964), au travail de Dell Hymes *Reinventing anthropology* (1973), aux travaux de Stanley Diamond, de Bob Scholte (1971, 1972, 1978), de Gérard Leclerc (1972) et plus particulièrement à la collection *Anthropology and the Colonial Encounter* de Talal Asad (1973), qui a ouvert la voie à un débat plus éclairant (Firth *et al.*, 1977).

Dans l'imagerie populaire, l'ethnographe est passé d'un observateur sympathique et autoritaire (dont l'incarnation même est peut-être bien Margaret Mead) à la figure peu flatteuse tracée par Vine Deloria dans *Custer Died for Your Sins* (1969). Ce portrait négatif a parfois même tourné à la caricature – celle du scientifique ambitieux faisant main basse sur des connaissances traditionnelles de tribus sans ne rien leur donner en retour, imposant des images grossières de peuples subtils, ou encore (plus récemment), faisant passer pour dupes des informateurs raffinés. De tels portraits sont aussi réalistes que l'étaient les précédentes versions héroïques de l'observateur participant. Le travail ethnographique a en effet été empêtré dans un monde subissant des inégalités de pouvoir variables et il continue d'y être impliqué. Il reconduit des relations de pouvoir. Mais sa fonction dans ces relations est complexe, souvent ambivalente, potentiellement contre-hégémonique.

Des règles du jeu différentes sont aujourd'hui en train d'émerger de part et d'autre du monde pour l'ethnographie. Un étranger qui étudie les cultures amérindiennes doit se tenir prêt, peut-être par obligation pour continuer sa recherche, à prendre position dans les litiges portant sur les revendications territoriales. Et tout un ensemble de restrictions formelles sont aujourd'hui

⁶ En français dans le texte.

placées sur le terrain par les gouvernements indigènes, au plan national comme au niveau local. Ces dernières déterminent d'une manière nouvelle, ce qui peut, et surtout ce qui ne peut pas être dit sur un peuple donné. Une nouvelle figure est entrée en scène, « l'ethnographe indigène » (Fahim, 1982 ; Ohnuki-Tierney, 1984). Des locaux qui étudient leurs propres cultures offrent de nouvelles perspectives et de nouvelles profondeurs en compréhension. Leurs récits sont habilités et restreints d'une façon unique. Pour autant, ces diverses règles post- et néocoloniales concernant la pratique ethnographique n'ouvrent pas nécessairement la voie à de « meilleurs » récits culturels. Les critères pour juger un bon récit n'ont jamais été fixés et ils sont changeants. En revanche, ce qui a émergé de tous ces revirements idéologiques, de ces changements dans les règles et de ces nouveaux compromis, c'est le fait qu'une série de pressions historiques a commencé à ramener l'anthropologie vers le respect de ses « objets » d'étude. L'anthropologie ne s'exprime plus pour les autres, perçus comme incapables de parler pour eux-mêmes (« primitifs », « sans écriture », « sans histoire »), avec une autorité intrinsèque. Les autres groupes peuvent moins aisément être mis à distance dans des temps particuliers, presque toujours révolus ou en voie de l'être – représentés comme s'ils ne faisaient pas partie du système mondial actuel qui engage les ethnographes vis-à-vis des peuples qu'ils étudient. « Les cultures » ne prennent pas la pose pour qu'on leur tire le portrait. Les tentatives pour qu'elles agissent ainsi impliquent toujours la simplification, l'exclusion et la sélection d'une focalisation temporelle, la construction d'une relation particulière à l'altérité et l'imposition ou la négociation d'une relation de pouvoir.

La critique du colonialisme dans la période d'après-guerre – en soi une remise en question des facultés de l'« Occident » à représenter les autres sociétés – a été renforcée par un important processus de théorisation des limites de la représentation elle-même. Il n'y pas de manière de rendre compte adéquatement de ce kaléidoscope de critiques, dont Vico a parlé comme d'un « sérieux poème » d'histoire culturelle. Les postures prolifèrent : « herméneutique », « structuralisme », « histoire des mentalités »,

« néomarxisme », « généalogie », « poststructuralisme », « postmodernisme », « pragmatisme » ; ainsi que toute une série d'« épistémologies alternatives » – féministes, ethniques et non-occidentales. Ce qui est en jeu, mais qui n'est pas toujours admis, c'est une critique en cours des discours les plus caractéristiques et les plus confiants de l'Occident. Il se pourrait bien que diverses philosophies soient aussi implicitement les thuriféraires de cette posture critique. Par exemple, la mise en lumière du logocentrisme par Jacques Derrida, des Grecs à Freud et le diagnostic tout à fait différent de Walter J. Ong sur les conséquences de l'alphabétisme, partagent un rejet général des manières institutionnalisées par lesquelles une large portion d'humanité a interprété le monde durant des millénaires. De nouvelles études historiques des schèmes de pensée hégémoniques (marxiste, école des Annales, foucauldien) partagent avec des formes récentes de critique littéraire (sémiotique, poststructurale, point de vue du lecteur) la conviction que ce qui apparaît comme « réel » dans l'histoire, les sciences sociales, les arts et même dans le sens commun, peut toujours être analysé comme un ensemble restrictif et expressif de codes et de conventions sociales. La philosophie herméneutique, dans ses expressions variées, de Wilhelm Dilthey et Paul Ricœur à Heidegger, nous rappelle que les récits culturels les plus simples sont des créations délibérées et que les interprètes construisent constamment à travers ceux qu'ils étudient. Les sciences du « langage » du XX^e siècle, de Ferdinand de Saussure et Roman Jakobson à Benjamin Lee Whorf, Sapir, et Wittgenstein, ont rendu incontournables les structures verbales systématiques et situationnelles qui déterminent toute représentation de la réalité. Finalement, le retour de la rhétorique à une place importante de nombreux champs d'étude (pendant des millénaires, elle avait été le cœur de l'érudition occidentale) a rendu possible une anatomie détaillée des modes d'expression conventionnels. Alliée à la sémiotique et à l'analyse discursive, la nouvelle rhétorique est en prise avec ce que Kenneth Burke appelait « les stratégies d'appréhension des situations » (1969 : 3). Il s'agit moins de savoir comment parler correctement

que de savoir comment parler tout court, et agir avec sens, dans le monde des symboles culturels partagés.

L'impact de ces critiques commence à être ressenti dans le sens que l'ethnographie octroie à son développement propre. Les histoires non élogieuses deviennent monnaie courante. Les nouvelles histoires essaient d'éviter de dater la découverte de quelque sagesse actuelle (origines du concept de culture, etc.) et elles sont précautionneuses quant à la promotion ou à la rétrogradation de précurseurs intellectuels dans le but de valider un paradigme donné (en ce qui concerne cette démarche, voir Harris, 1968 et Evans-Pritchard, 1981). Les nouvelles histoires traitent plutôt les idées anthropologiques comme enchevêtrées dans des pratiques locales ou des contraintes institutionnelles, souvent comme des solutions contingentes et parfois « politiques » à des problèmes culturels. Elles interprètent la science comme un processus social. Elles portent l'accent sur les discontinuités historiques, autant que sur les continuités, des pratiques présentes et passées, tant qu'elles ne font pas passer le savoir actuel pour un savoir provisoire et en mouvement. L'autorité d'une discipline scientifique, dans ce type de récit historique, est toujours médiatisée par les velléités de la rhétorique et du pouvoir⁷.

Un autre impact majeur de la critique, à la fois théorique et politique, de l'anthropologie pourrait être brièvement résumé

⁷ J'exclus de cette catégorie les diverses histoires des idées « anthropologiques » qui ont toujours un caractère téléologique. J'y inclus l'historicisme marqué de George Stocking, qui a souvent pour effet de questionner les généalogies disciplinaires (par exemple 1968 : 69-90). Les travaux de Terry Clark sur l'institutionnalisation des sciences sociales (1973) et de Foucault sur la constitution sociopolitique des « formations discursives » (1973) prennent les orientations que j'ai indiquées ici. Voir aussi : Hartog (1980), Duchet (1971), de nombreux travaux de De Certeau (1980), Boon (1982), Rupp-Eisenreich (1984), et le volume annuel *History of Anthropology*, publié par Stocking, dont la démarche va bien au-delà de l'histoire des idées ou des théories. On pourra retrouver une démarche comparable dans les récentes études sociologiques sur les recherches scientifiques : Knorr-Cetina (1981), Latour (1984), Knorr-Cetina & Mulkay (1983).

comme un rejet du « visualisme ». Ong (1967, 1977), entre autres, a étudié les façons dont les sens sont hiérarchiquement ordonnés dans différentes cultures et à différentes époques. Il soutient que la réalité de la vision dans les cultures lettrées occidentales a été prédominante par rapport aux preuves du son et de l'interlocution, du toucher, de l'odorat et du goût (Mary Pratt a observé que les références à l'odorat, très présentes dans les écrits de voyage, sont virtuellement absentes dans les écrits ethnographiques)⁸. Les métaphores prédominantes dans la recherche anthropologique ont été *l'observation* participante, la collecte de données et la description des cultures, autant de choses qui supposent un point d'observation extérieur – regarder, objectiver, ou plus proche encore, « lire » une réalité donnée. Le travail d'Ong a été mobilisé en tant que critique de l'ethnographie par Johannes Fabian (1983), qui explore les conséquences de la transformation de faits culturels en choses observées, plutôt que, par exemple, en choses entendues, inventées dans le dialogue ou transcrites. À la suite de Frances Yates (1966), il soutient que l'imagination taxinomique de l'Occident est de nature fort visuelle, constituant les cultures comme si elles étaient des théâtres de souvenirs ou comme des tableaux spatialisés.

Lors d'une polémique similaire à l'encontre de l'orientalisme, Edward Saïd (1978) identifia des tropes récurrents par lesquels les Européens et les Américains ont perçu les cultures orientales et arabes. L'Orient fonctionne tel un théâtre, une scène sur laquelle une représentation est répétée, pour être vue d'un point d'observation privilégié (Barthes [1977] retrouve une « perspective » similaire dans l'esthétique bourgeoise émergente de Diderot). Pour Saïd, l'Orient est « textualisé », ses histoires divergentes et multiples et son malaise existentiel sont inscrits dans une trame cohérente, tel un corps de signes susceptibles d'être déchiffrés. Cet

⁸ Une observation faite par Pratt au séminaire de Santa Fe. Le manque d'attention relatif prêté aux sons commence à être pallié dans les écrits ethnographiques récents (cf. Feld, 1982). Pour des exemples de travaux plus attentifs au son que la moyenne, voir Stoller (1984).

Orient, occulté et fragile, est amoureusement porté à la lumière et récupéré dans les travaux du savant étranger. Les effets de domination dans de tels déploiements spatio-temporels (qui, bien évidemment, ne se limitent pas à l'orientalisme en soi) confèrent à l'autre une identité figée, tout en pourvoyant l'observateur savant d'un point duquel il peut voir sans être vu, afin qu'il puisse lire sans être interrompu.

Une fois que les cultures ne sont plus préfigurées visuellement – en tant qu'objets, théâtres, ou textes – il devient possible de penser une poétique culturelle qui résulte de voix entremêlées, de postures énonciatives. Dans un paradigme discursif plutôt que visuel, les métaphores dominantes de l'ethnographie abandonnent l'œil observateur pour le discours expressif (et le geste). La « voix » de l'auteur imprègne et agence l'analyse et l'on renonce à la rhétorique objective et distanciée. Renato Rosaldo a récemment soutenu et illustré ces points (1984, 1985). D'autres changements dans les représentations textuelles sont préconisés par Stephen Tyler dans *Writing Culture* (voir aussi Tedlock, 1983). Il légitime les composantes évocatrices et performatives de l'ethnographie. Et le problème poétique crucial pour une ethnographie discursive devient la manière d'« atteindre par le biais de l'écrit ce que crée le discours, et ce, sans simplement imiter le discours » (Tyler, 1984 : 25). Sous un autre angle, on peut noter combien de choses ont été dites, en critiques comme en louanges, sur le regard ethnographique. Mais qu'en est-il de l'oreille ethnographique ? C'est ce à quoi en vient Nathaniel Tarn dans une interview, en évoquant son expérience triculturelle d'un Franco-Britannique devenant chaque jour un peu plus américain : « Il s'agit peut-être encore une fois de l'ethnographe ou de l'anthropologue en moi qui garde ses oreilles en alerte envers ce qu'il considère comme exotique, en tant qu'opposé au familier, mais je sens que je découvre encore chaque jour quelque chose de neuf dans les usages langagiers ici. J'entends de nouvelles expressions presque tous les jours, comme si le langage s'enrichissait de toutes parts » (1975 : 9).

*

Un intérêt pour les aspects discursifs des représentations culturelles ne focalise pas son attention sur l'interprétation de « textes » culturels mais sur leurs rapports de production. En ce sens, de nouveaux styles d'écriture tentent, à des degrés variables de succès, d'être en prise avec ces nouveaux ordres de complexité – des règles et des possibilités différentes prises dans l'horizon d'un moment historique. Les principales tendances expérimentales ont, par ailleurs, été recensées en détail (Marcus & Cushman, 1982 ; Clifford, 1983). Toujours est-il que l'on peut mentionner ici la tendance générale à la *spécification des discours* en ethnographie : Qui parle ? Qui écrit ? Où et quand ? Avec qui et pour qui ? Sous quelles contraintes institutionnelles et historiques ?

Depuis le temps de Malinowski, la « méthode » de l'observation participante a instauré un équilibre délicat entre l'objectivité et la subjectivité. Les expériences personnelles de l'ethnographe, particulièrement celles relatives à la participation et à l'empathie, sont reconnues comme centrales dans le procès de recherche, mais elles sont fermement restreintes par les critères impersonnels de l'observation et de la distance objective. Dans l'ethnographie classique, la voix de l'auteur était toujours manifeste, mais les conventions de la présentation textuelle et de la lecture ont interdit tout rapprochement entre le style de l'écrivain et la réalité représentée. Bien que nous discernions immédiatement le style distinctif de Margaret Mead, Raymond Firth ou Paul Radin, on ne peut toujours pas qualifier les Samoans de « meadiens » ou la culture Tikopia de culture « firthienne » aussi librement que nous pouvons parler de mondes dickensiens ou flaubertiens. La subjectivité de l'auteur est séparée du référent objectif du texte. Au mieux, la voix personnelle de l'auteur est perçue comme un style au sens faible du terme : un ton, un embellissement des faits. De plus, la véritable expérience de terrain de l'ethnographe n'est présentée que de manière très stylisée (les « histoires d'arrivée » discutées par Mary Pratt, par exemple). Les états d'égarement sérieux, de sentiments ou d'actes violents, la censure, les échecs importants, les changements de voie et les plaisirs excessifs sont exclus des récits une fois publiés.

Dans les années 60, cet ensemble de conventions d'exposition s'est fissuré. Les ethnographes ont commencé à écrire sur leur expérience de terrain dans des manières qui ont dérangé l'équilibre prévalant entre subjectif et objectif. Il y avait bien eu des perturbations avant cela, mais elles demeurèrent marginales : l'aberrante *Afrique fantôme* de Leiris (1934) ; *Tristes tropiques* (dont l'impact ne devint significatif en dehors de la France qu'après 1960) ; et l'important *Return to Laughter* (1954) d'Eleonore Smith Bowen. Le fait que Laura Bohannan ait dû prendre le pseudonyme de Bowen dans le début des années 60 et qu'elle ait dû maquiller son expérience de terrain sous forme d'un roman est assez symptomatique. Mais les choses commençaient à changer rapidement et d'autres – Georges Balandier (*Afrique ambiguë*, 1957), David Marbury-Lewis (*The Savage and the Innocent*, 1965), Jean Briggs (*Never in Anger*, 1970), Jean-Paul Dumont (*The Headman and I*, 1978) et Paul Rabinow (*Reflections on Fieldwork in Morocco*, 1977) – écriraient bientôt « des faits » en leur nom propre. La publication des journaux de Mailu et des Trobriand de Malinowski (1967) a renversé la donne. S'ensuivit l'érection d'un point d'interrogation implicite sur chaque voix ethnographique qui paraissait trop confiante ou trop cohérente. Quels désirs et confusions a-t-on lissé dans le texte ? De quelle manière a-t-on textuellement construit l'objectivité ?⁹

Une sous-catégorie d'écriture ethnographique émergea, le « récit de terrain » réflexif. Parfois à mi-chemin entre la naïveté et la sophistication, ou entre la confession et l'analyse pour d'autres, ces récits constituent un forum important pour le débat sur une multiplicité de problématiques épistémologiques, existentielles et politiques. Le discours de l'analyste des cultures ne peut plus être simplement celui d'un observateur expérimenté, décrivant et interprétant une coutume. L'expérience ethnographique et l'idéal de l'observation participante apparaissent comme problématiques. On

⁹ J'ai interrogé la relation entre la subjectivité personnelle et les récits culturels autoritaires, perçus comme des fictions qui se renforcent mutuellement, dans un article sur Malinowski et Conrad (Clifford, 1985).

essaie différentes stratégies textuelles. Par exemple, l'usage de la première personne du singulier (qui ne fut jamais bannie des ethnographies, qui étaient toujours personnelles et écrites dans un ton stylisé) obéit à de nouvelles conventions. Avec le « récit de terrain », la rhétorique de l'expérience de l'objectivité masque celle de l'autobiographie et de l'autoportrait ironique (voir Beaujour, 1980 ; Lejeune, 1975). L'ethnographe, un personnage de fiction, est au centre de la scène. Il ou elle peut parler de thèmes précédemment « hors de propos » : la violence et le désir, les égarements, la bataille et les transactions économiques avec les informateurs. Ces problèmes (longuement débattus de manière informelle dans la discipline) ont été déplacés des marges de l'ethnographie pour être dorénavant perçus comme ses composantes incontournables (Honigman, 1976).

Quelques récits réflexifs ont travaillé à préciser le discours des informateurs, aussi bien que celui de l'ethnographe, en mettant en scène des dialogues ou en narrant les confrontations interpersonnelles (Lacoste-Dujardin, 1977 ; Crapanzano, 1980 ; Dwyer, 1982 ; Shotsak, 1981 ; Mernissi, 1984). Ces fictions dialogiques ont pour effet de transformer le « texte culturel » (un rituel, une institution, un récit de vie ou toute unité de comportement typique à décrire ou à interpréter) en sujet parlant, qui observe autant qu'il est observé ; il est évasif, persuasif et pose des questions en retour de celles qui lui sont posées. Dans cette vision de l'ethnographie, le référent de tout récit n'est pas un « monde » représenté, il s'agit dorénavant de discours spécifiques et circonstanciés. Mais le principe de production du texte dialogique va bien au-delà de la présentation plus ou moins esthétique de rencontres « réelles ». Il situe les interprétations culturelles dans une infinité de types de contextes de réciprocité et il oblige les auteurs à trouver des manières différentes de reporter les réalités négociées comme intersubjectives, hiérarchisées et congruentes. De cette manière, la « culture » apparaît toujours comme relationnelle et comme l'exergue de processus de communication effectivement existants, historiquement datés, *entre*

deux sujets pris dans une relation de pouvoir (Dwyer, 1977 ; Tedlock, 1979).

Les modes dialogiques ne sont pas, en principe, autobiographiques, ils ne mènent pas nécessairement à une conscience trop aiguë de soi-même ou au narcissisme. Comme Bakhtine (1981) l'a montré, les processus dialogiques prolifèrent en tout espace discursif représenté de manière complexe (celui de l'ethnographie, ou, en l'occurrence, celui d'un roman réaliste). Plusieurs voix revendiquent l'expression. La plurivocité était restreinte et orchestrée dans les ethnographies traditionnelles octroyant à une seule voix le monopole de la fonction d'auteur et aux autres le rôle de sources, d'« informateurs », à citer ou à paraphraser. Une fois le dialogisme et la polyphonie reconnus comme modes de production textuelle, l'autorité monophonique est remise en question et apparaît comme caractéristique d'une science qui a prétendu *représenter* les cultures. La tendance à contextualiser les discours - historiquement et dans l'intersubjectivité - redéfinit cette autorité et altère, dans ce même processus, les questions que nous soumettons aux descriptions culturelles. Deux exemples récents devraient suffire. Le premier comprend les voix et les lectures des Amérindiens, le second, celles des femmes.

James Walker est réputé pour sa monographie classique *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Sioux* (1917). C'est un travail d'interprétation qui résulte d'observations et de documentations soigneusement compilées. Mais notre lecture de ce dernier doit maintenant être complétée – et modifiée – par un extraordinaire aperçu de sa « fabrication ». Trois titres sont parus aujourd'hui dans une édition en quatre volumes de documents qu'il a collectés alors qu'il était médecin et ethnographe dans la réserve sioux de Pine Ridge entre 1896 et 1914. Le premier est une collection de notes, d'entretiens, de textes et de fragments d'articles écrits – ou dictés – par Walker et nombre de ses collaborateurs Oglala. Ce volume recense une trentaine d'« autorités », et quand cela est possible chaque contribution est annotée avec le nom de l'énonciateur, de l'auteur ou du transcripteur. Ces individus ne sont pas des « informateurs » ethnographiques. *Lakota Belief* est un

travail documentaire effectué en collaboration, publié de telle sorte qu'il donne un poids rhétorique égal aux diverses interprétations de la tradition. Les descriptions et énonciations de Walker lui-même sont des fragments parmi des fragments.

L'ethnographe a travaillé au plus près des interprètes Charles et Richard Nines et avec Thomas Tyon et George Sword, dont deux ont écrit de longs textes en Ancien Lakota. Ces derniers ont été aujourd'hui traduits et publiés pour la première fois. Dans un long chapitre de *Lakota Belief* (Walker, 1982a), Tyon expose les explications qu'il a obtenues d'un certain nombre de shamans de Pine Ridge ; il est éclairant pour aborder les questions de croyances (par exemple la qualité cruciale et évasive de « *wakan* ») interprétées dans des styles variés et idiosyncratiques. Le résultat en est une version de la culture en mouvement qui résiste à toute généralisation finale. Dans *Lakota Belief*, les éditeurs fournissent des détails biographiques sur Walker, avec des indications sur les sources de chacun des écrits de la collection, tous recueillis à la Société historique du Colorado, au Musée américain d'histoire naturelle et à la Société philosophique américaine.

Le second volume paru est *Lakota Society* (1982b), qui rassemble des documents relatant brièvement aussi bien des aspects de l'organisation sociale que des conceptions du temps et de l'histoire. L'intégration de longs passages de *Winter Counts* (les annales Lakota) et les recollections personnelles d'événements historiques ne font que confirmer la tendance actuelle qui consiste à remettre en question les distinctions plus que claires entre les peuples « à histoire » et les peuples « sans histoire » (Rosaldo, 1980a, 1980b ; Price, 1983). Le troisième volume est *Lakota Myth* (1983). Et le dernier contiendra les textes traduits de George Sword. Sword était un guerrier Oglala, qui devint plus tard magistrat à la Cour des Affaires Indiennes de Pine Ridge. Avec les encouragements de Walker, il écrivit un recueil vernaculaire détaillé sur le mode de vie traditionnel de son peuple, couvrant les mythes, les rites, l'art de la guerre et les jeux, complété d'une autobiographie.

Considérés dans leur ensemble, ces travaux constituent un recueil inhabituel, articulé de multiples façons, de la vie Lakota à un moment crucial de son histoire – une anthologie en trois volumes de transcriptions et d’interprétations faites de façon *ad hoc* par plusieurs individus occupant un spectre de positions et respectant la « tradition », auxquelles s’ajoute une vision élaborée de l’ensemble par un auteur Oglala bien placé. Il devient possible d’évaluer de manière critique la synthèse faite par Walker à partir de ses divers matériaux. Une fois complets, les cinq volumes (*The Sun Dance* inclus) constitueront un texte détaillé (dispersé, incomplet) représentant un *moment* particulier de la production ethnographique (et non de la « culture Lakota »). C’est ce texte annoté et complété, plus que la monographie de Walker, que nous devons maintenant apprendre à lire.

Un tel ensemble ouvre la voie à de nouvelles significations et à de nouvelles attentes dans une *poïesis* culturelle en train de se faire. La décision de publier ces textes a été motivée par les requêtes des membres de la communauté de Pine Ridge à la Société historique du Colorado, qui avaient besoin de copies de ces travaux pour leurs cours d’histoire oglala. Pour d’autres lecteurs, la « Collection Walker » donne des leçons différentes, fournissant, entre autres, une maquette pour une ethnopoétique incluant l’histoire (et les individus). D’aucuns auront des difficultés à donner à ces matériaux (dont de nombreux sont très beaux) l’identité impersonnelle et atemporelle de ce que nous appelons les « mythes sioux ». De plus, la question de *qui écrit* (effectue ? transcrit ? traduit ? publie ?) ces assertions culturelles est inévitable dans un texte exhaustif de ce type. Ici, l’ethnographe n’est plus le détenteur des droits incontestés du sauvage : l’autorité associée au fait de porter une tradition orale et évasive à une forme textuelle lisible. La question reste posée de savoir si James Walker (ou qui que ce soit) peut apparaître comme le véritable auteur de ces écrits. Un tel manque de clarté est signe des temps.

Les textes occidentaux sont traditionnellement rattachés à un auteur. Ainsi, il est peut-être inévitable que *Lakota Belief*, *Lakota Society*, et *Lakota Myth* soient publiés sous le nom de Walker. Mais

à mesure que la *poïesis* plurielle et complexe de l'ethnographie devient plus apparente – et politiquement chargée – les conventions commencent, petit à petit, à décliner. Le travail de Walker est, peut-être, un cas peu coutumier de collaboration textuelle, mais il nous aide à voir ce qui se cache derrière la scène. Une fois que les « informateurs » commencent à être considérés comme des co-auteurs et l'ethnographe comme un scribe et un archiviste tout autant qu'un observateur interprète, nous pouvons poser de nouvelles questions critiques à toutes les ethnographies. Toutes monologiques, dialogiques ou polyphoniques puissent-elles être, elles sont des arrangements hiérarchiques de discours.

Un second exemple de la contextualisation des discours concerne le genre. J'aborderai en premier lieu les manières par lesquelles elle peut se heurter à la lecture des textes ethnographiques et en second lieu, j'explorerai la façon dont l'exclusion des perspectives féministes limite et précise le point de vue discursif de *Writing Culture*. Mon premier exemple, parmi tous possibles, est *Divinity and Experience: the Religion of the Dinka* de Godfrey Lienhardt (1961), certainement l'une des ethnographies les plus finement argumentées de la littérature anthropologique récente. Son interprétation phénoménologique de la conception du soi, de la perception du temps et de l'espace et des « Pouvoirs » chez les Dinka est sans précédent. Il devient par conséquent d'autant plus choquant d'admettre que les propos de Lienhardt ne concernent, presque exclusivement, que le vécu des hommes dinka. Quand il parle « du Dinka », il n'étend son propos aux femmes dinka qu'en fonction des cas. Souvent, on ne peut même pas le savoir à partir du texte publié. Les exemples qu'il choisit sont, dans tous les cas, largement centrés sur les hommes. Une lecture rapide mais attentive du chapitre introductif du livre sur les Dinka et leur bétail confirme ce point. Le point de vue d'une femme n'y est mentionné qu'une seule fois et c'est dans l'affirmation de la relation des hommes aux vaches, ne disant rien de la façon dont les femmes vivent leur relation au bétail. Cette observation introduit une équivoque dans des passages tels que « les Dinka interprètent souvent les accidents ou les coïncidences

comme les actes d'une divinité distinguant le vrai du faux par des signes qui apparaissent aux hommes » (p. 47). Le sens assigné au terme « hommes » est très certainement générique. Cependant, étant exclusivement agrémenté d'exemples tirés du vécu masculin, son sens glisse vers une acception sexuée (les signes apparaissent-ils aux femmes ? Leur apparaissent-ils d'une manière significativement différente ?). Les termes tels que « le Dinka » ou « les Dinka », utilisés tout au long du livre deviennent tout aussi équivoques.

Il n'est pas ici question de condamner Lienhardt pour duplicité ; son livre prend en compte les questions de genre à un degré inégalé pour l'époque. Ce qui émerge à la place, ce sont l'histoire et la politique qui interfèrent dans notre lecture. Les universitaires britanniques d'une certaine caste et d'une certaine ère disent « les hommes » là où ils veulent dire « les gens » plus souvent que ne le font d'autres groupes, un contexte culturel qui est aujourd'hui moins invisible qu'il ne le fut un temps. La partialité du genre dont il est ici question n'était pas problématique à l'époque à laquelle le livre a été publié en 1961. Si elle l'avait été, Lienhardt aurait directement traité le problème, comme l'ont fait des ethnographes plus contemporains qui se sentent aujourd'hui dans l'obligation de le faire (par exemple Meigs, 1984 : xix). On ne lisait pas alors *The Religion of the Dinka* comme on se doit de le lire aujourd'hui, comme la religion des hommes dinka seulement, et peut-être celle des femmes dinka. Notre tâche est de penser historiquement le texte de Lienhardt et les lectures qu'il est possible d'en avoir, incluant la nôtre, quand nous lisons.

Les doutes systématiques sur le genre dans les représentations culturelles ne se sont largement répandus que dans la dernière décennie et ce, dans certains milieux uniquement, sous l'impulsion du féminisme. Une grande variété de portraits de vérités « culturelles » apparaissent maintenant comme exprimant les domaines du vécu masculin (l'inverse existe, bien évidemment, bien moins communément cependant : par exemple, le travail de Mead qui restait concentré sur les domaines féminins et qui généralisait sur cette base à la culture dans son ensemble). Cependant, en reconnaissant

de tels biais, il est bon de rappeler que nos propres versions « complètes » passeront inévitablement elles-mêmes pour des versions partielles, et si de nombreux portraits culturels semblent aujourd'hui plus limités qu'ils ne le semblaient auparavant, il s'agit d'un indice de la contingence et de l'implication historique de toute lecture. Personne ne lit d'un point de vue neutre ou définitif. Cette précaution plutôt évidente est souvent négligée dans les nouveaux récits qui prétendent établir un recueil objectif ou combler une lacune dans « notre » savoir.

À quel moment une lacune est-elle perçue dans notre savoir, et surtout, par qui ? D'où les « problèmes » surgissent-ils ?¹⁰ Il ne s'agit évidemment pas du simple fait de remarquer une erreur, un biais ou une omission. J'ai choisi des exemples (Walker et Lienhardt) qui soulignent le rôle des facteurs politique et historique dans la mise au jour de la partialité discursive. L'épistémologie que cela implique ne peut pas être réconciliée avec une notion de progrès scientifique cumulatif et la partialité en jeu est plus forte que les dictons scientifiques habituels selon lesquels nous n'étudions que des bouts de problèmes, que nous ne devons pas généraliser, ou encore, que la meilleure image ne peut être construite que par l'accumulation de preuves rigoureuses. Les cultures ne sont pas des « objets » scientifiques (en présumant que de telles choses existent, même dans les sciences naturelles). La culture et notre perception de « celle-ci », sont des construits historiques, et sont activement contestées. Il n'est pas de vue d'ensemble qui ne puisse être « complétée », puisque la perception et la complétion des lacunes mènent à la prise de conscience de l'existence d'autres lacunes. Si le vécu des femmes a été significativement exclu des récits ethnographiques, la reconnaissance de cette carence, et sa correction dans de nombreuses études récentes, met aujourd'hui en lumière le fait que le vécu des hommes (en tant que sujets sexués, pas en tant que

¹⁰ « Ce n'est pas la cigogne qui les a ramenés ! » (David Schneider, durant une conversation). Foucault a décrit sa démarche comme une « histoire des problématiques » (1984).

types culturels – « les Dinka » ou « les Trobriandais ») est lui-même très peu étudié. Alors que les thèmes canoniques tels que la « parenté » sont soumis à un examen critique (Needham, 1974 ; Schneider 1972, 1984), de nouveaux problèmes concernant la « sexualité » sont rendus visibles. Et ainsi de suite et sans fin. Il est évident que nous savons plus des Trobriandais que ce qui en était su en 1900. Mais le « nous » requiert une identification historique (Talal Asad soutient dans *Writing Culture* que le fait que cette connaissance soit écrite par tradition dans quelques langues « puissantes » n'est pas scientifiquement neutre). Si « la culture » n'est pas un objet à décrire, elle n'est pas non plus un corpus unifié de symboles et de significations qui peuvent être interprétés définitivement. La culture est contestée, conjoncturelle et émergente. La représentation et l'explication – toutes deux données par des indigènes et des étrangers – ont leur rôle dans cette émergence. La méthode de contextualisation des discours que j'ai esquissée jusqu'ici va plus loin que le fait de poser des limites. Elle est avant tout historiciste et réflexive.

C'est dans cet esprit que j'aimerais en arriver à l'ouvrage *Writing Culture*. Tout un chacun est en mesure de penser à des individus ou à des perspectives qu'il aurait fallu inclure. La préoccupation de l'ouvrage le limite d'une manière que ses auteurs et ses éditeurs ne peuvent que commencer à percevoir. Les lecteurs noteront que son biais anthropologique néglige la photographie, le film, la théorie de la représentation, l'art documentaire, le roman non-fictif, le « nouveau journalisme », l'histoire orale et plusieurs formes de sociologie. Le livre prête relativement peu attention aux nouvelles possibilités ethnographiques issues de l'expérience de pays non-occidentaux, des théories et des politiques féministes. Que l'on me permette de m'attarder sur cette dernière exclusion, puisqu'elle concerne une influence intellectuelle et morale particulièrement forte dans le milieu universitaire d'où sont issus ces articles. Ainsi son absence exige-t-elle un commentaire (en traitant de cette exclusion-là, je ne signifie en aucun cas qu'elle offre un point de vue privilégié pour appréhender la partialité de ce livre). La théorisation féministe est évidemment d'une grande

importance potentielle pour repenser l'écriture ethnographique. Elle débat des constructions historiques et politiques de l'identité et de l'altérité et elle questionne les postures sexuées qui font que tous les récits sur, ou par, les autres peuples sont nécessairement partiels et partiels¹¹. Pourquoi alors n'y a-t-il aucun article dans ce livre qui soit écrit d'un point de vue principalement féministe ?

L'ouvrage a été pensé comme la publication d'un séminaire limité à dix participants. Il était institutionnellement défini comme un « séminaire avancé » et ses organisateurs, George Marcus et moi-même, ont accepté ce format sans sérieuse contestation. Nous avons décidé d'inviter des personnes menant des travaux « avancés » sur notre thématique, ce par quoi nous entendions des personnes ayant contribué de manière significative à l'analyse de l'ethnographie en tant que texte. Pour des questions de cohérence, nous avons situé ce séminaire au sein, et aux frontières de la discipline qu'est l'anthropologie. Nous avons invité des participants reconnus pour avoir contribué à élargir les possibles d'une écriture ethnographique, ou que nous connaissions pour être, du fait de leurs recherches, éclairants pour notre thématique. Il s'agissait d'un petit

¹¹ Plusieurs des thèmes sur lesquels j'ai insisté plus haut ont été traités par des travaux féministes récents. Quelques théoriciens ont problématisé toutes les perspectives archimédiennes totalisantes (Jehlen, 1981). Plusieurs ont sérieusement repensé la construction sociale de la relation et de la différence (Chodorow, 1978 ; Rich, 1976 ; Keller 1985). Une grande part de la pratique féministe interroge la séparation stricte du subjectif et de l'objectif, en mettant en lumière des modes de connaissance processuels, qui mettent étroitement en lien les processus individuels, politiques et représentationnels. D'autres pans approfondissent la critique des régimes de surveillance et de description fondés sur le visuel, les mettant en lien avec la domination et le désir masculin (Mulvey, 1975 ; Kuhn, 1982). Les formes narratives de la représentation sont analysées en positions sexuées qu'elles reconduisent (de Lauretis, 1984). Un écrit féministe a travaillé à politiser et à subvertir toute essence ou identité naturelle, y compris la « féminité » et la « femme » (Wittig, 1975 ; Irigaray, 1977 ; Russ, 1975 ; Haraway, 1985). Les catégories « anthropologiques » telles que nature et culture, public et privé, sexe et genre ont été interrogées (Ortner, 1974 ; MacCormack & Strathern, 1980 ; Rosaldo & Lamphere, 1974 ; Rosaldo, 1980 ; Rubin, 1975).

séminaire dont la formation résultait de l'expression de nos réseaux spécifiques personnels et intellectuels et de notre connaissance limitée des travaux appropriés en cours (je ne prendrai pas en compte ici les personnalités individuelles, les amitiés et le reste, bien qu'il s'agisse de facteurs évidemment pertinents).

En organisant le séminaire, nous avons été confrontés à ce qui nous a semblé être un fait évident – important et regrettable. Le féminisme n'a pas beaucoup contribué à l'analyse théorique des ethnographies en tant que textes. Là où les femmes avaient fait des innovations textuelles (Bowen, 1954 ; Briggs, 1970 ; Favret-Saada, 1980, 1981), elles ne l'avaient pas fait sur une base féministe. Quelques travaux récents (Shostak, 1981 ; Cesara, 1982 ; Mernissi, 1984) reflétaient, par leur forme, les revendications féministes sur la subjectivité, la relativité, et le vécu féminin, mais ces formes textuelles existaient dans d'autres travaux expérimentaux, non-féministes. De plus, leurs auteures ne semblaient pas familières avec la théorie textuelle ou la rhétorique que nous voulions porter au jour en ethnographie. Notre champ était donc bien la critique tout autant que la forme textuelle : un champ productif et défendable.

Au sein de ce champ, nous ne pouvions dissenter sur aucun débat avancé, généré par le féminisme concernant la pratique textuelle de l'ethnographie. Seules quelques indications très liminaires (par exemple Atkinson, 1982 ; Roberts, 1981) avaient été publiées. Et la situation n'a pas fondamentalement changé depuis. Le féminisme a clairement contribué à la théorie anthropologique. Et de nombreuses ethnographes, comme Annette Weiner (1976), contribuent activement à réécrire le canon « androcentriste ». Mais l'ethnographie féministe s'est concentrée soit sur la prise en compte des femmes soit sur la révision des catégories anthropologiques (par exemple, l'opposition nature/culture). Elle n'a pas produit une forme non-conventionnelle d'écriture ni même une réflexion sur la textualité de l'ethnographie en tant que telle.

Les raisons de cette situation générale demandent une investigation méticuleuse, mais ce n'est pas ici le lieu pour le

faire¹². Dans le cas de notre séminaire et de l'ouvrage *Writing Culture*, en insistant sur la forme textuelle et en privilégiant la théorie des textes, nous avons mis l'accent sur des points qui excluaient certaines formes d'innovation ethnographique. Ce fait a émergé dans les discussions du séminaire, durant lesquelles il est devenu clair que les forces institutionnelles concrètes – le mode d'attribution des postes, les canons, l'influence des autorités disciplinaires, les inégalités de pouvoir – ne pouvaient être occultées. De cette perspective découlent des enjeux particulièrement éclairants et pertinents de l'ethnographie (l'exclusion et l'inclusion de différentes expériences dans les sources anthropologiques, la réécriture de traditions établies). Et c'est là que les écrits féministes et non-occidentaux ont eu un impact majeur¹³. Clairement, notre séparation stricte entre le fond et la forme – et notre fétichisme de la forme – était, et demeure, contestable. C'est un biais qui pourrait bien être implicite dans le « textualisme » moderniste (la plupart d'entre nous au séminaire, si ce n'est Stephen Tyler, n'étaient pas encore fondamentalement « post-modernes » !).

¹² L'article à paraître de Marilyn Strathern « Dislodging a World View » (1984), discuté par Paul Rabinow dans *Writing Culture*, commence l'enquête. Deborah Gordon mène actuellement une analyse plus complète dans un mémoire pour le programme *History of Consciousness*, Université de Californie, Santa Cruz. Je suis, à ce propos, redevable à nos conversations.

¹³ Ce pourrait être une vérité générale que les groupes longtemps exclus des positions de pouvoir institutionnel, comme les femmes ou les gens de couleur, ont moins la liberté concrète de s'adonner aux expérimentations textuelles. Pour écrire de manière non-orthodoxe, Paul Rabinow soutient qu'il faut être en poste. Dans des contextes spécifiques, une préoccupation pour la réflexivité et le style pourront être un indice d'esthétisme privilégié. Parce que si l'on n'a pas à se soucier de l'exclusion ou de la représentation réelle de son vécu, on est plus libre de saper les manières de dire, et de se concentrer sur la forme plus que sur le fond. Mais je ne suis pas à l'aise avec une idée générale selon laquelle les discours privilégiés se laissent tenter par des subtilités esthétiques et épistémologiques, alors que le discours marginal « dit les choses telles qu'elles sont ». L'inverse est trop souvent vrai (voir l'article de Michael Fisher dans *Writing Culture*).

Nous percevons mieux ces choses, bien sûr, maintenant que nous en avons pris acte, le livre achevé. Mais même alors, à Santa Fe, des discussions intenses concernaient l'exclusion et le traitement de nombreuses perspectives importantes. En tant qu'éditeurs, nous avons fait le choix de ne pas tenter de « compléter » l'ouvrage en demandant des contributions additionnelles. Cela nous aurait paru purement symbolique et nous aurait semblé n'exprimer qu'une aspiration à une fausse complétude. Notre réponse au problème des exclusions de certains points de vue a été de les laisser flagrantes. *Writing Culture* reste donc une intervention limitée, sans prétention à couvrir l'ensemble d'un territoire de façon exhaustive. Il jette une lumière intense mais partielle.

*

Une conséquence majeure du mouvement théorique et historique décrit dans cette introduction a été de bousculer les repères par lesquels les individus et les groupes se représentent confortablement l'autre. Un déplacement conceptuel, « tectonique » dans ses implications, a eu lieu. Nous nous repérons maintenant sur une terre en mouvement. Il n'y a plus aucun point panoramique (plus de sommet) duquel on puisse cartographier les modes de vie humains, pas de point d'Archimède à partir duquel on puisse se représenter le monde. Les montagnes se déplacent en permanence. Il en va de même pour les îles : parce que personne ne peut occuper, sans ambages, un monde culturellement isolé d'où l'on puisse s'exiler pour analyser les autres cultures. Les modes de vie humains s'influencent, dominent, se parodient, se traduisent et se subvertissent les uns les autres. Il faut analyser comment la culture est imbriquée dans les mouvements globaux de différenciation et d'hégémonie. Peu importe de quelle manière on le définit, et la phrase est ici utilisée grossièrement, un « système-monde » lie aujourd'hui les sociétés de la planète dans un processus historique commun¹⁴.

¹⁴ Le terme est bien évidemment celui de Wallerstein (1976). Je trouve cependant problématique sa conception de direction unilinéaire du procès

Un certain nombre des articles qui composent *Writing Culture* tente de prendre acte de cet écueil. Leurs accents diffèrent. Comment, questionne George Marcus, l'ethnographie – *at home* ou en terrain étranger – peut-elle délimiter son objet d'étude de sorte qu'il lui soit permis d'établir des analyses détaillées, locales et contextuelles et simultanément de décrire les forces globales qui y sont à l'œuvre ? Les stratégies textuelles admises pour définir des domaines culturels, séparant les niveaux micro et macro, ne sont plus aujourd'hui adéquates pour répondre à ce défi. Il explore de nouvelles possibilités qui rendent floue la distinction entre anthropologie et sociologie, remettant ainsi en cause une division du travail improductive. Talal Asad se confronte aussi aux interconnexions systématiques des sociétés du globe. Mais il trouve des inégalités persistantes et glaçantes qui imposent des formes figées et participant d'une trop grande cohérence à la diversité du monde enfermant toute pratique ethnographique. Les « traductions » de culture, tout aussi subtiles et créatives qu'elles soient dans leur forme textuelle, prennent place au sein de relations entre langues « dominantes » et langues « dominées » qui gouvernent la circulation internationale du savoir. L'ethnographie est encore bel et bien une voie à sens unique (*one-way street*). L'article de Michael Fischer suggère que l'idée d'hégémonie globale pourrait bien passer à côté des dimensions réflexives et créatives de l'ethnicité et du contact culturel (et dans la même veine, mon propre article traite des discours de l'authenticité perdue de la diversité évanescence comme des allégories autosuffisantes, jusqu'à ce que le contraire soit prouvé). Fischer situe l'écriture ethnographique dans un monde syncrétique d'ethnicité plutôt que dans un monde de traditions et de cultures distinctes. Le postmodernisme, dans son analyse, est plus qu'une mode littéraire, philosophique ou artistique. Il est une condition générale de la vie multiculturelle qui requiert de la part d'une ethnographie

historique global, et je me range du côté des réserves exprimées par Ortner à ce sujet (1984 : 142-143).

pleinement réflexive de nouvelles formes de créativité et de subtilité.

L'ethnographie au service de l'anthropologie était autrefois à la recherche d'autres clairement définis comme primitifs, tribaux, non-occidentaux, sans écriture ou sans histoire – la liste, si elle était prolongée, deviendrait vite incohérente. Aujourd'hui l'ethnographie rencontre les autres en relation à elle-même, se voyant elle-même comme autre. Ainsi, une perspective ethnographique est-elle déployée en diverses circonstances inédites. Renato Rosaldo interroge la façon dont l'histoire sociale s'est appropriée sa rhétorique et la manière dont cette dernière rend visible quelques suppositions dérangeantes qui ont donné son pouvoir au terrain. La perspective de l'ethnographe quand elle se fait intime et indiscrete devient histoire, littérature, publicité et acquiert bien d'autres statuts improbables. La science de l'exotique est en train d'être « rapatriée » (Fisher & Marcus, 1986).

La vocation traditionnelle de l'ethnographie en tant que glose culturelle (« Des Cannibales » de Montaigne, *Les lettres persanes* de Montesquieu) émerge de nouveau avec vigueur et expression. Les travailleurs de terrain (*fieldworkers*) en anthropologie peuvent maintenant aligner leurs travaux sur ceux de pionniers tels que Henry Mayhew au XIX^e siècle, et plus récemment, sur ceux de l'école de Chicago en sociologie urbaine (Lloyd Warner, William F. Whyte, Robert Park). La description sociologique des pratiques quotidiennes a été récemment complexifiée par l'ethnométhodologie (Leiter, 1980) : les travaux d'Harold Garfinkel, Harvey Sacks et Aaron Cicourel (eux aussi négligés dans *Writing Culture*) sont l'expression d'une crise en sociologie similaire à celle que l'on connaît aujourd'hui en anthropologie. Pendant ce temps, un rapprochement différent a lieu entre l'ethnographie sociologique et anthropologique sous l'influence de la théorie marxiste de la culture au Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies (Stuart Hall, Paul Willis). En Amérique, les ethnographes s'intéressent maintenant aux biologistes et aux physiciens et à leur vie en laboratoire (Latour & Woolgar, *op. cit.* ; Traweek, 1982), à la « parenté » aux États-Unis (Schneider, 1980), aux

dynasties ploutocratiques (Marcus, 1983), aux camionneurs (Agar, 1985), aux patients psychiatriques (Estroff, 1985), aux nouvelles communautés urbaines (Krieger, 1983) et aux identités traditionnelles problématiques (Blu, 1980). Et ceci n'est que le début d'une liste encore croissante.

L'enjeu se situe bien au-delà de la méthode anthropologique déployée sur le terrain *at home*, ou de l'étude de nouveaux groupes (Nader, 1969). L'ethnographie se déplace aujourd'hui vers des espaces longtemps occupés par la sociologie, le roman ou la critique culturelle d'avant-garde (Clifford, 1981), redécouvrant ainsi l'altérité et la différence au sein des cultures occidentales. Il est devenu clair que toutes les versions d'un « autre », où qu'il se trouve, sont aussi la construction d'un « soi », et la composition de textes ethnographiques, comme Michael Fisher, Vincent Crapanzano et d'autres le montrent dans cet ouvrage, a toujours impliqué le « façonnement du soi » (*self-fashioning*) (Greenblatt, 1980). La *poïesis* culturelle – et le politique par ailleurs – est la reconduction permanente du soi et de l'autre au travers d'exclusions spécifiques, de conventions et de pratiques discursives. Les articles rassemblés dans *Writing Culture* fournissent des outils pour l'analyse de ces procédés, *at home* ou en terrain étranger.

Ces contributions n'ont pas valeur de prophéties. Dans leur ensemble, elles décrivent les contraintes historiques de la production ethnographique tout autant que les espaces d'expérimentation et d'innovation textuelle. Le ton de Talal Asad est sobre, préoccupé qu'il est (tout comme Paul Rabinow) par les limites institutionnelles imposées à la liberté interprétative. George Marcus et Michael Fisher explorent des exemples concrets d'écriture alternative. Stephen Tyler évoque ce qui n'existe pas encore (ou ne peut pas exister ?) mais qui doit être imaginé (*imagined*) – voire mieux, entonné (*sounded*). Plusieurs de ces articles (particulièrement ceux de Renato Rosaldo, Vincent Crapanzano, Mary Pratt et Talal Asad) cherchent à clarifier des repères essentiels – faire bouger les canons pour faire de l'espace pour les alternatives. Rabinow identifie un nouveau canon, le

postmodernisme. D'autres articles (Tyler sur les modes d'énoncés performatifs, mon propre traitement de l'allégorie) reprennent les vieilles rhétoriques et les anciens projets pour les remettre à l'usage aujourd'hui. « *For use now !* », la règle poétique de Charles Olson, devrait guider la lecture de ces articles : ils sont les réponses à une situation actuelle de changement, des interventions plus que des positionnements. Situer *Writing Culture* dans une conjoncture historique, comme j'ai essayé de le faire ici, c'est révéler les fondements mouvants sur lesquels il s'appuie. J'ai essayé de m'atteler à cette tâche sans en dégager un récit fondateur de développement historique qui puisse offrir une direction cohérente, ou un avenir, pour l'ethnographie¹⁵.

On ne peut lancer une entreprise controversée telle que celle-ci qu'avec une certaine impatience, en espérant qu'elle sera sérieusement engagée – pas simplement rejetée, par exemple, comme une nouvelle offensive contre la science ou une incitation au relativisme. Les rejets de ce type devraient au moins clarifier les raisons pour lesquelles une analyse d'une des choses principales que font les ethnographes – à savoir écrire – ne devrait pas être centrale dans l'évaluation des résultats de la recherche scientifique. Les auteurs de ce livre ne suggèrent en rien qu'un récit culturel en vaut un autre. S'ils épousaient un relativisme si trivial qu'il se réfute lui-même, ils n'auraient pas pris le risque de se lancer dans des études détaillées, sérieuses et critiques.

D'autres objections, plus subtiles, ont récemment été élevées au rang de la réflexivité littéraire et théorique représentée ici. Les questions textuelles et épistémologiques sont parfois considérées

¹⁵ Mon idée de l'historicisme doit beaucoup aux récents travaux de Fredric Jameson (1980, 1981, 1984a, 1984b). Je ne suis cependant pas convaincu par le récit fondateur (une séquence globale de modes de production) qu'il invoque de temps à autres comme une alternative à la fragmentation postmoderne (l'idée selon laquelle l'histoire est composée de plusieurs récits locaux). La partialité sur laquelle j'ai insisté dans cette introduction présuppose toujours un écueil historique local. Cette partialité historiciste n'est pas celle « parcellaire et du flux » non-situés que Rabinow (p. 252) taxe d'une sorte de « postmodernisme » rigide.

comme incommodes, abstraites et comme d'aventureux solipsismes – en bref, comme des obstacles à la tâche de composer des études historiques et culturelles « générales » ou « unifiées »¹⁶. En pratique, cependant, de telles questions n'empêchent pas nécessairement ceux qui les méditent de produire des récits réalistes et dignes de confiance. Tous les articles recueillis ici s'interrogent sur des modalités d'écriture inédites et plus adéquates. Il n'est pas nécessaire d'être en accord avec leurs étalons de mesure respectifs pour considérer sérieusement le fait qu'en ethnographie, tout comme dans les études historiques ou littéraires, ce qui est considéré comme « réaliste » est aujourd'hui une question qui tient à la fois du débat théorique et de l'expérimentation pratique.

L'écriture et la lecture de l'ethnographie sont surdéterminées par des forces définitivement en dehors du contrôle d'un auteur ou d'une communauté interprétative. Ces contingences – de langage, de rhétorique, de pouvoir et d'histoire – doivent maintenant être ouvertement prises en compte dans le processus d'écriture. Elles ne peuvent plus être éludées. Mais leur appréciation fait émerger des problèmes épineux de vérification : comment la vérité des récits culturels doit-elle être évaluée ? Qui a l'autorité pour distinguer art et science, réalisme et fantaisie, savoir et idéologie ? Bien sûr, de telles distinctions demeureront encore et toujours et seront redéfinies ; mais la mobilité de leurs fondements poétiques et politiques ne pourra plus être si facilement ignorée. Pour s'en tenir aux études culturelles, nous ne pouvons plus connaître toute la vérité, ou même prétendre l'approcher. La partialité rigoureuse sur laquelle j'ai insisté ici pourrait devenir source de pessimisme pour certains lecteurs. Mais n'est-ce pas une libération aussi que de reconnaître que personne ne peut plus écrire sur les autres comme s'ils étaient des objets distincts ou des textes ? Et la vision d'une ethnographie complexe, problématique et partielle pourrait-elle conduire, non pas à sa reddition, mais à des manières plus subtiles

¹⁶ La réponse est fréquemment exprimée informellement. Elle apparaît sous différentes formes chez Randall (1984), Rosen (1984), Ortner (1984 : 143), Pullum (1984) et Darnton (1985).

et plus concrètes d'écrire et de lire, à de nouvelles conceptions de la culture comme interactive et historique ? La plupart des articles de *Writing Culture*, malgré leurs critiques tranchantes, sont optimistes en ce qui concerne l'écriture ethnographique. Les problèmes qu'ils posent sont des stimulants et non des obstacles.

Ces articles seront accusés d'aller trop loin : la poésie sera de nouveau mise au ban de la cité, le pouvoir chassé des avenues de la science. Une conscience de soi exacerbée comporte certainement des dangers – d'ironie, d'élitisme, de solipsisme, de mettre le monde entier entre guillemets. Mais j'ai confiance dans le fait que les lecteurs qui signalent ces dangers le feront (comme certains des articles de *Writing Culture*) après s'être confrontés à l'histoire en changement, à la rhétorique et aux politiques des modes de représentation établis. À l'aube de la sémiotique, du poststructuralisme, de l'herméneutique et de la déconstruction, il y eut un nombre considérable de discussions sur le retour au franc-parler et au réalisme. Mais pour y revenir, encore faudrait-il l'avoir quitté ! De plus, reconnaître la dimension poétique de l'ethnographie ne requiert pas que l'on abandonne les faits et les récits minutieux pour le supposé libre jeu de la poésie. « La poésie » n'est pas limitée au subjectivisme moderniste ou romantique : elle peut être historique, précise et objective. Et il est inutile de préciser qu'elle est tout aussi conventionnelle et institutionnellement déterminée que la « prose ». L'ethnographie est une activité textuelle hybride : elle traverse les genres et les disciplines. Les articles de *Writing Culture* ne prétendent pas que l'ethnographie n'est « que pure littérature ». Mais ils insistent bien sur le fait qu'il s'agit toujours d'écriture.

*

Je voudrais remercier les participants du séminaire de Santa Fe pour leurs nombreuses suggestions, qu'elles aient été incorporées, ou laissées de côté, dans cette introduction (je n'ai certainement pas essayé de représenter le « point de vue indigène » de ce petit groupe). Dans les séminaires universitaires que je codirigeais avec Paul Rabinow à l'université de Californie à Berkeley et à Santa Cruz, plusieurs de mes idées sur ces thèmes ont été agréablement critiquées. Des remerciements tout particuliers lui sont adressés, à lui et à ses étudiants. À Santa Cruz, Deborah Gordon, Donna Haraway et Ruth Felkenberg m'ont aidé pour cet article, et j'ai

bénéficié d'encouragements importants et de stimulations de la part de Hayden White et des membres du Groupe de Recherche sur le Discours Colonial. Plusieurs relecteurs m'ont fait d'importantes suggestions, particulièrement Barbara Babcock. Georges Marcus, qui a participé à la mise en place du projet dans son ensemble, s'est avéré être un allié et un ami inestimable.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGAR M., 1985. *Independent Declared: The Dilemma of Independent Trucking*. Washington D.C., Smithsonian Institution.
- ASAD T. (ed), 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press.
- ATKINSON J., 1982. « Anthropology », *Signs*, 8(2) : 236-258.
- BAKHTIN M., 1981. « Discourse in the Novel » in HOLQUIST M. (ed), *The Dialogical Imagination* : 259-442. Austin (Texas), University of Texas Press.
- BALANDIER G., 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, PUF.
- BALANDIER G., 1957. *Afrique ambiguë*. Paris, Plon.
- BARTHES R., 1977. *Image Music Text*. New York, Hill and Wang.
- BARTHES R., 1984. « Jeunes chercheurs », *Le bruissement de la langue*. Paris, Seuil : 97-103.
- BEAUJOUR M., 1980. *Miroirs d'Encre*. Paris, Seuil.
- BLU K., 1980. *The Lumbee Problem*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOON J., 1972. *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a Literary Tradition*. New York, Harper and Row.
- BOON J., 1977. *The Anthropological Romance of Bali, 1957-1972*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOON J., 1982. *Other Tribes Other Scribes*. Ithaca (N.Y.), Cornell University Press.
- BOWEN E. S. (pseudo. de Laura Bohannon), 1954. *Return to laughter*. New York, Harper and Row.
- BRIGGS J., 1970. *Never in Anger*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

- BURKE K., 1969. *A Rhetoric of Motives*. Berkeley, University of California Press.
- CESARA M., 1982. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*. New York, Academic Press.
- CHODOROW N., 1978. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley, University of California Press.
- CLARCK T., 1973. *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- CLIFFORD J., 1981. « On Ethnographic Surrealism », *Comparative Studies in Society and History*, 23(4) : 539-564.
- CLIFFORD J., 1983. « On Ethnographic Authority », *Representations*, 1(2) : 118-146.
- CLIFFORD J., 1985. « On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski », *Reconstructing Individualism*. Stanford (Ca), Stanford University Press.
- CLIFFORD J., 1986. « Introduction: Partial Truths », in CLIFFORD J. & MARCUS G. (ed), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press : 1-26.
- CRAPANZANO V., 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago, University of Chicago Press.
- DARNTON R., 1985. « Revolution without Revolutionaries », *New York Review of Books*, 31 (janv.) : 21-28.
- DE CERTEAU M., 1980. « Writing vs. Time: History and Anthropology of the Works of Lafitau », *Yale French Studies*, 59 : 37-64.
- DE CERTEAU M., 1983. « History: Ethics, Science, and Fiction », in HAHN N., BELLAH R., RABINOW P. & SULLIVAN W. (eds), *Social Science as Moral Inquiry* : 173-209. New York, Columbia University Press.
- DE LAURETIS T., 1984. *Alice doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington Indiana, University of Indiana Press.
- DELORIA V., 1969. *Custer Died for Your Sins*. New York, Macmillan Co.
- DIAMOND S., 1974. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick (New Jersey), E. P. Dutton.

- DUCHET M.**, 1971. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris, Maspero.
- DUMONT J.-P.**, 1978. *The Headman and I*. Austin (Texas), University of Texas Press.
- DUVIGNAUD J.**, 1970. *Change at Shebika: Report from a North African Village*. New York, Vintage Books.
- DUVIGNAUD J.**, 1973. *Le Langage perdu : Essai sur la différence anthropologique*. Paris, PUF.
- DWYER K.**, 1977. « The Dialogic of Anthropology », *Dialectical Anthropology*, 2 : 143-151.
- DWYER K.**, 1982. *Moroccan Dialogues*. Baltimore, John Hopkins University Press.
- EAGLETON T.**, 1983. *Literary Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- ESTROFF S.**, 1985. *Making it Crazy: An Ethnography of Psychiatric Clients in an American Community*. Berkeley, University of California Press.
- EVANS-PRITCHARD E. E.**, 1981. *A History of Anthropological Thought*. London, Faber and Faber.
- FABIAN J.**, 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Objects*. New York, Columbia University Press.
- FAHIM H.** (ed), 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham (North Carolina), Carolina Academic Press.
- FAVRET-SAADA J.**, 1980. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. London, Cambridge University Press.
- FAVRET-SAADA J.**, CONTRERAS J., 1981. *Corps pour corps : Enquête sur la sorcellerie dans le bocage*. Paris, Gallimard.
- FELD S.**, 1982. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- FERNANDEZ J.**, 1974. « The Mission of Metaphor in Expressive Culture », *Current Anthropology*, 15 : 119-145.
- FIRTH R. et al.**, 1977. « Anthropological Research in British Colonies: Some Personal Accounts », *Anthropological Forum* 4(2).
- FISHER M.**, 1986. « Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory » in **CLIFFORD J. & MARCUS G.** (eds), *Writing Culture*.

- The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press : 194-233.
- FISHER M., MARCUS G., 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago, University of Chicago Press.
- FOUCAULT M., 1973. *The Order of Things*. New York, Vintage Press.
- FOUCAULT M., 1984. « Polemics, Politics, and Problematizations » in RABINOW P. (ed), *The Foucault Reader*. New York, Pantheon : 381-390.
- GEERTZ C., 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- GEERTZ C., 1983. *Local Knowledge*. New York, Basic Books.
- GENETTE G., 1982. *Figures of Literary Discourse*. New York, Columbia University Press.
- GREENBLATT S., 1980. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago, University of Chicago Press.
- HARAWAY D., 1985. « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980's », *Socialist Review*, 15(2) : 65-108.
- HARRIS M., 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. New York, Thomas Crowell.
- HARTOG F., 1980. *Le miroir d'Hérodote*. Paris, Gallimard.
- HONIGMAN J. J., 1976. « The Personal Approach in Cultural Anthropological Research », *Current Anthropology*, 16 : 243-261.
- HYMES D. (ed), 1974. *Reinventing Anthropology*. New York, Vintage.
- IRIGARAY L., 1977. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris, Minuit.
- JAMESON F., 1980. « Marxism and Historicism », *New Literary History*, printemps : 41-73.
- JAMESON F., 1981. *The Political Unconscious : Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca/New York, Cornell University Press.
- JAMESON F., 1984a. « Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism », *New Left Review*, 146 : 53-92.
- JAMESON F., 1984b. « Periodizing the 60's » in SAYERS S., STEPHANSON A., ARONWITZ S. & JAMESON F. (eds), *The Sixties*

Without Apology. Minneapolis (Minnesota), University of Minnesota Press.

JAMIN J., 1979. « Une initiation au réel : à propos de Segalen », *Cahiers internationaux de sociologie*, 66 : 125-139.

JAMIN J., 1980. « Un sacré collègue, ou les parents apprentis sorciers de la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, 68 : 5-32.

JAMIN J. (dir.), 1985. « Le texte ethnographique », *Études rurales*, 97-98 (numéro spécial).

JEHLEN M., 1981. « Archimedes and the Paradox of Feminist Criticism », *Signs*, 6(4) : 575-601.

KELLER E. F., 1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven (Connecticut), Yale University Press.

KNORR-CETINA K., 1981. *The Manufacture of Knowledge*. Oxford, Pergamon Press.

KNORR-CETINA K., MULKAY M., 1983. *Science Observed: Perspectives on the Social Studies of Science*. Beverley Hills (California), Sage Publications.

KRIEGER S., 1983. *The Mirror Dance: Identity in a Women Community*. Philadelphia, Temple University Press.

KUHN A., 1982. *Women's Pictures: Feminism and Cinema*. London, Routledge & Kegan Paul.

LACOSTE-DUJARDIN C., 1977. *Dialogue de femmes en ethnologie*. Paris, Maspero.

LATOUR B., 1984. *Les microbes : Guerre et Paix, suivi des Irréductions*. Paris, Métailié.

LATOUR B., WOOLGAR S., 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills (California), Sage Publications.

LECLERC G., 1972. *Anthropologie et colonialisme : essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris, Fayard.

LEIRIS M., 1934. *L'Afrique fantôme*. Paris, Gallimard.

LEIRIS M., 1950. « L'ethnographe devant le colonialisme », *Les Temps Modernes*, 58, republié in *Brisées*, 1966 : 125-145. Paris, Mercure de France.

- LEITER K., 1980. *A Primer on Ethnomethodology*. Oxford, Oxford University Press.
- LEJEUNE P., 1975. *Le pacte autobiographique*. Paris, Seuil.
- LÉVI-STRAUSS C., 1975. *Tristes Tropiques*. New York, Atheneum.
- LIENHARDT G., 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford, Oxford University Press.
- MACCORMACK C., STRATERN M., 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MALINOWSKI B., 1961. *Argonauts of the Western Pacific*. New York, E. P. Dutton.
- MALINOWSKI B., 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York, Hartcourt/Brace & World.
- MAQUET J., 1964. « Objectivity in Anthropology », *Current Anthropology*, 5 : 47-55.
- MARBURY-LEWIS D., 1965. *The Savage and the Innocent. Life with the Primitive Tribes of Brazil*. Cleveland, World Publishing Company.
- MARCUS G. (ed), 1983. *Elites: Ethnographic Issues*. Albuquerque (New Mexico), University of New Mexico Press.
- MARCUS G., CUSHMAN D., 1982. « Ethnographies as Texts », *Annual Review of Anthropology*, 11 : 25-69.
- MEIGS A., 1984. *Food, Sex, and Pollution: A New Guinea Religion*. New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press.
- MERNISSI F., 1984. *Le Maroc raconté par ses femmes*. Rabat, Société marocaine des éditeurs réunis.
- MULVEY L., 1975. « Visual Pleasure and Narrative Cinema », *Screen*, 16(3) : 6-18.
- NADER L., 1969. « Up the Anthropologists – Perspectives Gained from Studying Up » in HYMES D., *Reinventing Anthropology*. New York, Pantheon : 284-311.
- NEEDHAM R., 1970. « The Future of Social Anthropology: Disintegration or Metamorphosis? », *Anniversary Contributions to Anthropology* : 34-47. Leiden, Brill.
- NEEDHAM R., 1974. *Remarks and Inventions: Skeptical Essays on Kinship*. London, Tavistock Publications.

- OHNUKI-TIERNEY E., 1984. « Native Anthropologists », *American Ethnologist* 11(3) : 584-586.
- ONG W. J., 1967. *The Presence of the World*. New Haven (Connecticut), Yale University Press.
- ONG W. J., 1977. *Interfaces of the World*. Ithaca (New York), Cornell University Press.
- ORTNER S., 1974. « Is Female to Male as Nature is to Culture? » in ROSALDO M., LAMPHIER L., *Women, Culture and Society*. Stanford (California), Stanford University Press : 67-87.
- ORTNER S., 1984. « Theory in Anthropology Since the Sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 26(1) : 126-166.
- PRICE R., 1983. *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore, John Hopkins University Press.
- PULLUM G., 1984. « The Revenge of Methodological Moaners », *Natural Language and Linguistic Theory*, 1(4) : 583-588.
- RABINOW P., 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press.
- RANDALL F., 1984. « Why Scholars Become Storytellers », *New York Times Book Review*, 29 january : 1-2.
- RICH A., 1976. *Of Woman Born*. New York, Norton.
- ROBERTS H. (dir.), 1981. *Doing Feminist Research*. London, Routledge Kegan Paul.
- ROSALDO M., 1980a. « The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding », *Signs*, 5(3) : 389-417.
- ROSALDO R., 1980b. *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford (California), Stanford University Press.
- ROSALDO R., 1984. « Grief and Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions », in BRUNER E. (ed), *Text, Play, and Story*. Seattle, American Ethnological Society : 178-195.
- ROSALDO R., 1985. « Where Objectivity Lies: The Rhetoric of Anthropology », in NELSON J., MEGILL A., McCOSLEY D. (eds), *The Rhetoric of Human Sciences. Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*. Madison, University of Wisconsin Presse : 87-108.

- ROSALDO M., LAMPHERE L. (ed), 1974. *Women, Culture and Society*. Stanford (California), Stanford University Press.
- ROSEN L., 1984. *Compte-rendu de Moroccan Dialogues*, de Kevin Dwyer, *American Ethnologist*, 11(3) : 597-598.
- RUBIN G., 1975. « The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex » in REITER R. (ed.), *Towards an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press : 157-210.
- RUPP-EISENREICH B. (ed), 1984. *Histoires de l'anthropologie : XVI-XIX^e siècles*. Paris, Klincksieck.
- RUSS J., 1975. *The Female Man*. New York, Bantam.
- SAID E., 1978. *Orientalism*. New York, Pantheon.
- SCHOLTE B., 1971. « Discontents in Anthropology », *Social Research*, 38(4) : 777-807.
- SCHOLTE B., 1972. « Towards a Reflexive and Critical Anthropology » in HYMES D. (ed), *Reinventing Anthropology*. New York, Pantheon : 430-457.
- SCHOLTE B., 1978. « Critical Anthropology Since Its Reinvention », *Anthropology and Humanism Quarterly*, 3(1-2) : 4-17.
- SCHNEIDER D., 1972. « What is Kinship All About? » in REINING P. (ed), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington D.C., Anthropological Society of Washington : 32-63
- SCHNEIDER D., 1980. *American Kinship*. Chicago, Chicago University Press.
- SCHNEIDER D., 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor (Michigan), University of Michigan Press.
- SHOSTAK M., 1981. *Nisa: The Life and Words of a Kung Woman!* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- STOCKING G., 1968. « Arnold, Tylor, and the Uses of Invention », *Race, Culture, and Evolution*, 69-90. New York, Free Press.
- STOCKING G., 1983. *Observers observed: Essays on Ethnographic Fieldwork, History of Anthropology* (vol. 1). Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press.
- STOLLER P., 1984b. « Eye, Mind and Word in Anthropology », *L'Homme*, 24(3-4) : 91-114.

- STRATHERN M., 1984. « Dislodging a World View: Challenge and Counter-Challenge in the Relationship Between Feminism and Anthropology » in MAGAREY S., *Changing Paradigms: The impact of Feminist Theory upon the World of Scholarship*. Sidney, Hale and Iremonger.
- TARN N., 1975. « Interview with Nataniel Tarn », *Boundary*, 24(1) :1-34.
- TEDLOCK D., 1979. « The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology », *Journal of Anthropological Research*, 35 : 387-400.
- TEDLOCK D., 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- THORNTON R. J., 1983. « Narrative Ethnography in Africa, 1850-1920 », *Man*, 18 : 502-520.
- THORNTON R. J., 1984, « Chapters and Verses: Classification as Rhetorical Trope in Ethnographic Writing ». Papier présenté à la School of American Research Seminar « The Making of Ethnographic Texts », April 1984.
- TRAWECK S., 1982. « Uptime, Downtime, Spacetime and Power: An Ehtnography of U.S. and Japanese Particle Physics ». Thèse de doctorat au département *History of Consciousness*. Santa Cruz, Université de Californie.
- TURNER V., 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca (New York), Cornell University Press.
- TURNER V., 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca (New York), Cornell University Press.
- TYLER S., 1984. « The Vision Quest in the West of What the Mind's Eye Sees », *Journal of Anthropological Research*, 40(1) : 23-40.
- WAGNER R., 1975. *The Invention of Culture*. Chicago, University of Chicago Press.
- WALKER J., 1979 [1917]. *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Sioux*. New York, AMS Press.
- WALKER J., 1982a. *Lakota Belief and Ritual*. Lincoln (Nebraska), University of Nebraska Press.

- WALKER J., 1982b. *Lakota Society*. Lincoln (Nebraska), University of Nebraska Press.
- WALKER J., 1983. *Lakota Myth*. Lincoln (Nebraska), University of Nebraska Press.
- WALLERSTEIN I., 1976. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origin of the European World-Economy in The Sixteenth Century*. New York, Academic Press.
- WEBSTER S., 1982. « Dialogue and Fiction in Ethnography », *Dialectical Anthropology*, 7(2) : 91-114.
- WEINER A., 1976. *Women Value, Men of Renown*. Austin (Texas), University of Texas Press.
- WHITE H., 1973. *Metahistory*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- WHITE H., 1978. *Tropics of Discourse*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- WILLIAMS R., 1966. *Culture and Society: 1780-1950*. New York, Harper and Row.
- WITTIG M., 1975. *The Lesbian Body*. New York, Avon. Trad. David LeVay.
- WOLF E., 1980. « They Divide and Subdivide and Call it Anthropology ». *New York Times*, 30 nov.
- WOOLF V., 1936. *Three Guinea*. New York, Hartcourt, Brace & World.
- YATES F., 1966. *The Art of Memory*. Chicago, University of Chicago Press.

* * *